بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اعلم ان الممتنع اما ممتنع
لذاته كالجمع بين الضدين وهو بالاتفاق داخل فيما ليس في وسع
المكلف وفيما لا يطاق واما ممتنع لغيره وهو متناول للممكن
الذي لم يخلق الله تعالى في العبد قدرة عليه اصلا او عادة كخلق
الجوهر وحمل الجبل وهو داخل فيهما ايضا بالاتفاق وهو متناول
ايضا للممكن الذي تعلق علمه تعالى بخلافه كايمان ابي جهل وهو داخل
فيما يطاق عندنا بناء على انه داخل تحت قدرة العبد وممكن
الدخول تحت ارادته وقصده وفيما لا يطاق عند الاشعري بناء
على انه محال لاستلزامه المحال على تقدير وقوعه وهو انقلاب علم الله
تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً الا يقال انه لا يلزم انقلاب
العلم جهلاً بل التغير في تعلق العلم كما في العلم بقيام زيد ثم بقعوده
لان العلم تابع للمعلوم لانا نقول الكلام فيمن علم بانه يموت كافرا
فعلى تقدير وقوع الايمان يكون الانقلاب ضروريا ولا نزاع في وقوع
التكليف به الا انه تكليف بما يطاق عندنا وبما لا يطاق عنده

وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فلا بد له من
ان يقول ان ذلك فى وسع العبد فنقول ح يكون مما يطاق
الا ان يفرق بينهما بان يقول ان ما فى الوسع اعم مطلقا مما
يطاق لكنه بعيد جدا الا ان يقول انه مما فى الوسع باعتبار دخوله
تحت قدرة العبد بمجرد النظر الى ذاته ومما لا يطاق باعتبار تعلق
علم الله تعالى بخلافه وفيه نظر لان ذلك التعلق لا يخرجه عن كونه
مقدورا ومختارا لابى جهل بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه
غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده فان قيل
يحمل ذلك القول الشريف على سلب العموم السلب قلنا هذا
بعيد قال فى التلويح وقد يقال فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل
مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه الصلوة والسلام
فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف
بان يصدقه وهو محال لانه جمع بين النقيضين فلزم وقوع
التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق ولا مخلص
الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه
لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق
ولا يخفى ما فيه انتهى هكذا قرر الدليل المذكور فى الارشاد للامام
الحرمين وفى المطالب العالية للامام الرازى وقال ايضا فيهما
ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع
الوجود والعدم ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة وذلك
بحصول عدم الايمان كذا فى شرح المقاصد قال الفاضل فى حاشيته





على شرح العقايد لا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص انتهى فيه نظر لان الايمان يقبل الزيادة والنقصان
باعتبار المؤمن به فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام بان
يتكثر بالنزول ويتقلل بالنسخ وبان يصل الى بعض الناس
اكثر مما وصل الى اخر ان قيل يجوز ان لا يكلف بالايمان بعد
الاخبار بانه لا يؤمن وان كلف به قبله قلنا هذا قول لم يقل به
احد مع ان التكليف بالايمان غير ساقط اصلا واقول ان الظاهر
من كون النبى عليه الصلوة والسلام مبعوثا الى كافة الناس
ومامورا بتبليغ ما انزل عليه اليهم ان يجب على كل من وصل اليه
ما جاء به النبى عليه الصلوة والسلام تصديقه فيه والكلام فيمن
وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين وبهذا يندفع
ما اجاب بعضهم عن هذا الاستدلال بان ما ذكر لا يدل على ان
المكلف به هو الجمع بين النقيضين بل تحصيل الايمان وهو ممكن
فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسبق علم الله تعالى
او اخبار من الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل
واقع بالاتفاق كذا فى شرح المقاصد واقول لو تم هذا الدليل
وكان التكليف بالممتنع بالذات واقعا يلزم الكذب فى قوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان
ذلك الممتنع ليس مما فى الوسع وهو ظاهر وقد عرفت فيما تقدم
ان حمله على سلب العموم بعيد جدا اذ الظاهر المتبادر منه عموم السلب
بدلالة الا وكون النفس نكرة واقعة فى سياق النفى ويمكن ان

يقال انه لا تكليف ههنا بالجمع بين النقيضين لان المتحقق ههنا بالجمع بين النقيضين لان المتحقق ههنا انما هو التكليف بالتصديق
في القول الناطق المبين بانه لا يصدقه في قوله كذا وكذا الذي
كلف بالتصديق فيه ايضا وذلك التكليف المتحقق ههنا ليس
بتكليف بالجمع بين النقيضين لان تصديقه للنبي عليه السلام
في ذلك القول المبين بانه لا يؤمن ليس من الايمان في حقه
حتى يقع التكليف بالجمع بين الايمان وعدمه والحاصل انه امر
بالتصديق بعدم ايمانه وان هذا التصديق ليس من الايمان
في حقه فلا يلزم وقوع التكليف بالجمع بين الايمان وعدمه قال
في التلويح والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به
ومراده من هذا الاجماع اما الاجماع المصطلح او اتفاق العلماء
على ذلك وعلى كل تقدير يكذب الخبر به ما تقدم الا ان يراد
اتفاق اكثر العلماء لكنه بعيد في نفسه وقال في شرح العقايد ثم
عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها فان قيل ان قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
تكليف بالمحال قلنا هو تبكيت للملائكة وتنبيه على عجزهم عن امر
الخلافة وليس بتكليف حتى يلزم وقوع التكليف بالمحال وكذا
قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ليس بتكليف بل تعجيز لهم والظاهر
من كلامه ههنا انه اراد به ما يعم ممتنعا لذاته وما يمكن في نفسه
ولا يمكن من العبد عادة وخصصه الفاضل المحشي هنا بالاخير
وقال في شرح العقايد بعد هذا وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة

وجوزه

لانه لا يتبع من الله شيء

وجوزه الاشعري وقال في التلويح ان التكليف بما امتنع لغيره وامكن
في نفسه ولم يجز وقوعه من العبد لانتفاء شرط او وجود مانع غير
واقع عند الجمهور خلافا للاشعري واقول لا يخفى عليك ما بين كلامه
في التلويح وبين كلامه في شرح العقايد من التنافي والتناقض
حيث اثبت في التلويح وقوع التكليف بما يمتنع لغيره ويمكن
في نفسه ولا يجوز وقوعه من العبد عادة عند الاشعري ونفاه
واثبت جوازه في شرح العقايد وحمل قوله متفق عليه على اتفاق
اكثر المحققين بعيد في نفسه وغير ملايم لذكر الجواز في بيان النزاع
وتخصيص ما ليس في الوسع بالممتنع لذاته ابعد في نفسه ومخالف
لتعميمه وغير ملايم لسوق كلامه هنا فلا يقبل التوفيق بينهما الا بالحمل
بالتخصيص المذكورين قال في الكشف على البزدوي واعلم ان
الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف
ما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت
الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع
والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى
انه لا يؤمن فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا
واقول لا يخفى عليك ما بين كلام الكشف وبين كلام التلويح وشرح
العقايد من التنافي والتدافع حيث ذكر في الكشف ان الخلاف
في التكليف بالممتنع لذاته والظاهر من كلامه ان المراد به ما يعم الخلاف
في الجواز والخلاف في الوقوع اذ التخصيص بالخلاف في الجواز بعيد
جدا وذكر في التلويح ان الخلاف من جهة الوقوع في التكليف بالممتنع

لغيره الممكن في نفسه وان الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف
بالممتنع لذاته وذكر في شرح العقايد الاتفاق في عدم وقوع
التكليف بماليس في الوسع ولايبعد ان يقال ان صاحب
الكشف يجوز ان يريد بالممتنع لذاته ماهو ممتنع بالذات حقيقة
وماهو ممتنع بالذات حكما بان ينزل مايمتنع لغيره ويمكن في نفسه
ولايمكن وقوعه من العبد عادة منزلة الممتنع لذاته في عدم وقوع
التكليف به ويؤيده في الجملة عدم بيانه لحكم هذا الممتنع بالغير
وقصر كلامه في الظاهر على بيان حكم الممتنع بالذات وحكم الممتنع
بالغير الذي علم الله تعالى خلافه فيمكن التوفيق به من وجه فتدبر
اعلم ان صاحب التوضيح قد استدل على ان التكليف بمالايطاق
غير جايز بما حاصله على ما فصّل في التلويح ان التكليف بالشيء
استدعاء حصوله واستدعاء حصول مالايمكن حصوله سفه
وقبيح كتكليف الاعمى بالنظر فلايليق نسبته الى الحكيم فلايجوز
صدوره عنه فيمتنع التكليف بمالايطاق وتحقيقه على ما ذكر في
الكشف ان حكم التكليف هو الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك
فيمايفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب
عليه فاذا كان بحال لايمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على
ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلايتحقق معنى الابتلاء
انتهى فيكون عدم جواز التكليف بمالايطاق مبنيا عندنا على انه
لايليق بحكمة الحكيم وفضله فان قيل قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا
مالاطاقة لنا به يدل على جواز التكليف بمالايطاق والا لماسيل



95

التخلص عنه قلنا انما يدل على ذلك اذا كان المراد بمالاطاقة به
التكاليف التي لاتفي بها الطاقة البشرية وهو ممنوع لجواز ان
يكون المراد به البلاء والعقوبة فح لايكون المراد بالتحميل هو
التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم فح لايدل
على جواز التكليف بمالايطاق وقال في شرح العقايد منع
المعتزلة جواز التكليف بمالايطاق بناء على القبح العقلي يعني
انه قبيح يدركه العقل وكل ما هو قبيح فيجب على الله تعالى تركه فتكليف
مالايطاق يجب على الله تعالى تركه فيكون فعله ممتنعا وجوزه
الاشعري لانه لايقبح من الله تعالى شيء وقال في التوضيح ما حاصله
على ما فصّل في التلويح منعت المعتزلة جواز تكليف مالايطاق
واستدلوا عليه بان عدم تكليفه بمالايطاق اصلح للعباد وكل
ماهو اصلح لهم فيجب على الله تعالى فعدم التكليف بمالايطاق يجب
على الله تعالى فيكون فعله ممتنعا فيكون عدم جواز التكليف
بمالايطاق مبنيا عند المعتزلة على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح
لعباده وقال في التلويح للقايل ان يقول ليس معنى الوجوب
على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز
الترك فالقول بعدم جواز التكليف بمالايطاق بناء على انه لايليق
بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك التكليف بمالايطاق
تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل
لايجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فح لايثبت
عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى واقول المراد ان

التكليف بما لا يطاق امر على خلاف الحكمة فيكون ممتنعاً والممتنع
ليس بمحل القدرة وليس بصالح ان يتعلق به القدرة فيكون
عدم جواز وقوعه منه تعالى عين كمال كما كان ايجاب ذاته تعالى صفاته
الحقيقية الثبوتية عين كمال فلا يلزم القول بالوجوب على الله
تعالى فتدبر قال في شرح العقايد ان الاصلح للعبد ليس بواجب
على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما
كان له تعالى منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب عليه تعالى واللوازم كلها باطلة
فكذا الملزوم وهو كون الاصلح للعبد واجبا على الله تعالى فالحق عدم
الوجوب عليه تعالى وغاية متشبث المعتزلة في ذلك ان ترك
الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان الاصلح محض حق الله تعالى
ومنع حقه هذا حال ثبوت كمال كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
بالادلة القاطعة يكون محض عدل وحكمة ثم قال فيه وليت شعري
ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه
الذم والعقاب وهو ظاهر لانه تعالى منزه عن الاستحقاق للذم
والعقاب ولا لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزام ذلك الترك محالا من سفه او جهل او عبث
او بخل ونحو ذلك اذ لو كان معناه ذلك اللزوم يلزم الرفض
لقاعدة الاختيار ويكون تعالى فاعلا موجبا واللازم باطل بالبراهين
فكذا الملزوم فلا معنى له اصلا انتهى تفصيله فتدبر في التوفيق بين
ما في التلويح وشرح العقايد من القول في معنى الوجوب على الله





تعالى واعلم ان صاحب التوضيح استدل ايضا على عدم جواز التكليف
بما لا يطاق بقوله تعالى لا يكلف الله تعالى نفسا الا وسعها وبغيره من
الايات وتقريره على ما في التلويح ان التكليف بما لا يطاق مما اخبر
الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وكقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
وكقوله تعالى يريد الله بكم اليسر الاية وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا يجوزه والا يلزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فيلزم
استحالة الملزوم وهو جواز ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه فيثبت
عدم جواز التكليف بما لا يطاق وهو المطلوب فبهذا الطريق
يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة
على عدم الوقوع انتهى تفصيله وقال البيضاوي وهو يدل على عدم
وقوع التكليف بالمحال ولا يدل على امتناعه انتهى واقول الاستدلال
المذكور يرد قول البيضاوي الا ان تحمل على ما هو الظاهر من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فح لا يرده واعترض الفاضل
في حاشيته على شرح العقايد على هذا الاستدلال بما حاصله ان هذا
الاستدلال لو صح يلزم عدم جواز التكليف بالايمان على مثل
ابي جهل لانه مما اخبر الشارع بعدم وقوعه في قوله بانه لا يؤمن فلا
يجوز وما لا يجوز فلا يجوز التكليف به فالتكليف بالايمان على مثل
ابي جهل لا يجوز وهو باطل للاتفاق على جوازه بل على وقوعه فان
قيل لا يلزم منه الا امتناعه بالغير وهو لا ينافي امكانه في نفسه
وجواز التكليف به بل وقوعه انما هو بالنظر الى امكانه في نفسه قلنا

فح لا يثبت بهذا الدليل الا كون التكليف بما لا يطاق ممتنعاً
بالغير وهو لا ينافي كونه ممكناً في نفسه فلا يبقى النزاع والتدافع
بين الفريقين ان قيل ان جواز التكليف بالايمان ووقوعه
على مثل ابي جهل كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن واما بعده
فلا يجوز قلنا قد عرفت فيما تقدم ان هذا القول فاسد مع
انه غير حاسم لمادة الشبهة لانه تعالى علم انه لا يؤمن فلا يمكن
الايمان منه والا لزم امكان انقلاب علمه جهلاً وهو محال
فافهم وقرر هذا الاستدلال في شرح العقايد ثم اورد عليه
المنع حاصله انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يستلزم
محالا لان الممكن في نفسه قد لا يعرض له الامتناع بالغير وهذا
لا يستلزم محالاً ولا يلزم من فرض وقوعه محال وقد يعرض له
ذلك الامتناع بالغير فهذا الممكن بالنظر الى مجرد ذاته لا يستلزم
محالاً ولا يلزم ذلك من فرض وقوعه وبالنظر الى عارضه وهو
الاستحالة بالغير يستلزم محالا ويلزم ذلك من فرض وقوعه وهذا
الاستلزام في الحقيقة استلزام استحالة لاستحالة اخرى والمحال
يجوز ان يكون مستلزماً لمحال آخر واعلم ان صاحب الكشف
قال ان الاشعرية تمسكوا على جواز التكليف بما لا يطاق بان التكليف
منه تعالى تصرف في عباده ومماليكه فيجوز منه تعالى سواء اطاق العبد
او لم يطق وذكر فيه ان الاشعرية قالوا انه لا وجه لبناء امتناع
التكليف بالممتنع على كونه قبيحاً لان القبيح انما يكون باعتبار عدم
حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض انتهى قالت الاشاعرة

ان



ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يعني ان فعله تعالى
ليس لغرض يفهم عن بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى
انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله تعالى معللا بالغرض ومن
بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم
في كل فعل فمن الاول انه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل
الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك وتوسطه
لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية
من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه تعالى
موجد بالاستقلال لكل ممكن بلا توسط موجد اوجده الله تعالى
ثم اوجد ذلك الموجود الممكن لممكن اخر على ما تراه الفلاسفة
في ظاهر مذهبهم وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على
البعض كتوقف الوصول الى المنتهى على الحركة لانا نقول الذي يصلح
ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له
تعالى من غير شيء من الوسائط ورد ذلك بعد تسليم انحصار
الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق
وسائط كالاحساس ووجود ما يتلذذ به ونحو ذلك ومن الثاني
ان فعل تخليد الكفار لا يعقل فيه نفع لاحد كذا في شرح المقاصد
واحتجت المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث يجب تنزه الله تعالى عنه فلا بد في فعله
من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والجواب عنه ان العبث

ماكان خاليا عن الفائدة وافعاله تعالى مشتملة على مصالح راجعة
الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه تعالى على افعاله
وعللا مقتضية لفاعليته في افعاله فلا تكون تلك المصالح اغراضا له
تعالى في افعاله ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله تعالى بها بل تكون
غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها وما ورد من الايات
الدالة على كون افعاله تعالى معللة بالعلل فمحمول على الغايات والمنافع
كذا في شرح المواقف واقول هذا الجواب يقتضي ان يكون اللام
الكائنة في تلك الايات الكريمة كلها لام العاقبة وفيه بعد
لا يخفى ولو تعلق القصد في تلك الافعال الى ترتب تلك
المصالح عليها بعد العلم بها فيكون معللة بها ولو لم يتعلق يكون
اتفاقيا يجب تنزيه الله تعالى عنه لانه حكيم وكون كل من الفعل
والمصلحة وترتبها عليه متحققا في علمه تعالى لا ينافيه على تقدير عدم
تعلق القصد فان قيل لو فعل تعالى لعلة لكان متأثرا في كونه
فاعلا وهذا باطل فكذا الملزوم قلنا هذا يفضي بلا ايجاب الى كونه
فاعلا بحسب جري عادته تعالى على ذلك فلا يلزم تأثر ذاته تعالى
اصلا فتدبر قال صاحب التوضيح ان افعال الله تعالى معللة بمصالح
العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة
وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة
الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك

كثيرة



كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم
العبث ودليلهم انه لو فعل لغرض فان لم يكن حصول الغرض اولى له
من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا
اليه وههنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد
وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى
الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه يكون فعله اولى به فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير
مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا
ولا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحا انتهى قال صاحب التلويح في بيان قوله من انكر
التعليل فقد انكر النبوة وجه ذلك ان تعليل بعثة النبي عليه
السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد
النبي عليه الصلوة والسلام بتصديق الخلق اياه لازم له وانكار اللازم ملزوم
بانتفاء اللازم انتهى وقال في شرح المقاصد والحق ان تعليل
بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو شيء من افعاله
عن غرض فمحل بحث انتهى وتوضيحه على ما تقدم عليه منه هنا
وعلى ما ذكر في شرح المواقف ايضا بان يقال الافعال اذا كانت
معللة بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في

نفسه والا تسلسلت الاغراض التي مالا نهاية لها ولا يكون ذلك
الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض اخر لانه خلاف ما فرض
واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله
الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه انتهى
واقول هذا مبني على وجوب كون الغرض من الفعل امرا خارجا
عنه ومغايرا له بالذات وهو محل كلام لان كونه مغايرا له بالاعتبار
يجوز ان يكون كافيا في كونه غرضا منه فلا يلزم التسلسل
من كون الافعال كلها معللة بالاغراض فيتم التعميم وهذا مذكور
في شرح المواقف ايضا واقول ان اريد من البحث في قوله فمحل
بحث المنع فلا يصح المقابلة بهذا المذكور اذ لا يصح مقابلة المنع
بالمنع فلا يتم التعميم هذا وان اريد منه النقض الاجمالي باستلزام
التعميم خصوص الفساد وهو التسلسل المذكور فيصح المقابلة بهذا
المذكور وهو الظاهر من كلامه هنا واقول لو قيل ان مراد الاشعرية
بقولهم ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض من تحصيل المصالح
ودفع المفاسد انها ليست معللة بها على انها علل واسباب
في انفسها بدون جري عادته تعالى على جعلها عللا واسبابا وهذا
لا ينافي كون افعاله تعالى معللة بها على حسب جري العادة
ويمكن تطبيق ادلتهم في ذلك على هذا فلا يلزم انكار التعليل
بالكلية حتى يلزم انكار النبوة وانكار غيرها من الايات المذكورة
ويوضحه ان الاحراق مثلا فعل الله تعالى وقد جعل النار سببا له
على جري عادته على ذلك وان قدر على الاحراق بدون النار

قلت



قلت هذا يؤدي الى كون النزاع بين الفريقين لفظيا وهو بعيد
جدا فالظاهر ان يقال ان مرادهم انها ليست معللة بها على ان
تكون مؤثرة في افعاله تعالى بل على انها معللة بها بحسب جري عادته
بدون تاثيرها في افعاله تعالى فلا يلزم نفي التعليل كليا فح نقول
نعم لا يلزم نفي التعليل كليا لكن لا فساد في كونها اسبابا وعللا مؤثرة
بان يكون لها مدخل في صدور الافعال عن الله تعالى على حسب جري
عادته تعالى على ذلك فان قيل لا فرق بين نفي السبب وبين اثباته
اذا لم يكن مؤثرا بان لم يكن له مدخل اصلا فح يلزم نفي التعليل
ايضا قلنا الفرق ثابت بان يجري عادته تعالى على صدور افعاله
عنه عند تلك الاسباب وان لم تكن مؤثرة كما جرت عادته تعالى
على خلق فعل العبد حين صدوره عن العبد بقدرته الحادثة من
غير تاثيرها فيه اصلا عند الاشعري لكن القوة في اثبات مدخلية
السبب بحسب جري عادته تعالى على جعله سببا فتدبر واعلم ان
معنى التكليف بالشيء طلبه من المكلف وان جواز التكليف
بالممتنع لذاته يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا بالاتفاق عند
الفريقين وهم مختلفون فيه فمن جوز التكليف بالممتنع لذاته يقول
انه يتصور على وجه الوقوع والثبوت لانه لو لم يتصور على وجه
الوقوع والثبوت لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره واقعا
وبامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه فوجه
الملازمة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومن
لم يجوز التكليف بالممتنع لذاته يقول ان تصوره واقعا

ثابتاً بمعنى تصوره على وجه الوقوع والثبوت مستحيل لان ماهيته
من حيث هي هي تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف
ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشئ آخر واذا كان
متصوراً فانما يتصور باحد الطريقين الاول طريق التشبيه
وهو ان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو اجتماع ثم يقال مثل
هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض والثانى طريق النفى وهو
بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
وتصور الممتنع لذاته باحد هذين الطريقين كاف فى الحكم عليه
بشئ وليس بكاف فى التكليف به وطلبه لانه غير تصوره
واقعاً ولا مستلزم له صرح فى الشفاء ابن سينا بان تصور الممتنع
لذاته انما هو باحد هذين الطريقين ولعله معنى قول ابى هاشم
العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم
اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته كذا فى شرح المقاصد للعلامة
التفتازانى وكذا فى شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى
واقول ان قيل ههنا شبهة وهى ان المستدل بالدليل المذكور
على ان الممتنع لذاته يتصور على وجه الوقوع والثبوت استدل عليه
باستثناء نقيض التالى الذى هو عدم صحة الحكم بامتناع تصور
الممتنع لذاته على وجه الوقوع والثبوت ونقيضه صحة الحكم بذلك
الامتناع فكيف يتصور صحة الحكم بان الممتنع لذاته يتصور على وجه
الوقوع والثبوت قلنا ان حاصل هذا الاستدلال انه لو صح الحكم
بامتناع تصور الممتنع لذاته على وجه الوقوع والثبوت يلزم الجمع

بين



بين النقيضين فيكون الزامياً وان قيل انا لا نسلم ان ذلك
التصور كاف فى الحكم على الممتنع لذاته بانه يمتنع تصوره على وجه
الوقوع والثبوت لان القضية الموجبة تقتضى وجود الموضوع
وثبوته قلنا ان هذه القضية سالبة فى الحقيقة لان معناها
ان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور على وجه الوقوع والثبوت
او قضية فى حكم السالبة وعلى كلا التقديرين لا تقتضى وجود
الموضوع وثبوته ولا ينكشف معنى الثبوت ههنا الا بالتفصيل
فاعلم ان الممتنع بالذات ليس بثابت متقرر فى الخارج منفكاً
عن الوجود اتفاقاً وانما النزاع فى المعدوم الممكن فاعلم ان
غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف والكعبى ومن تبعهم
من البغداديين من المعتزلة قالوا ان المعدوم الممكن ثابت
متقرر فى الخارج منفكاً عن صفة الوجود الخارجى فان الماهية
عندهم غير الوجود الخارجى معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة
فى الخارج ومنعه الاشاعرة لان الوجود عندهم نفس الحقيقة
فرفع الوجود رفع الحقيقة فلو ثبتت وتقررت الماهية فى العدم
منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معاً فلا يمكنهم القول
بان المعدوم الممكن ثابت متقرر فى الخارج منفكاً عن صفة
الوجود الخارجى والحكماء قالوا ايضاً بامتناع ذلك الثبوت والدليل
فى اثبات مطلب الاشاعرة انه لو صح القول بثبوت المعدوم
الممكن وتقرره فى الخارج منفكاً عن الوجود لامتنع تأثير القدرة
فى كل واحد من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقاً وجه

اللزوم ان التأثير اما في الذات وهي ثابتة ازلية والازلية
تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال والاحوال ليست
بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف لونية
السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري وايضا
هي ليست بمقدورة عند النافين لها اذ لو كان للقدرة
تأثير فيها لكان تأثيرها في الحال مع انه لا حال وهو محال فان
قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون تأثير القدرة في اتصاف
الذات بالوجود قلنا هذا الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر المؤثر
وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود
لا انها توجد الاتصاف والفرق بيّن الا يرى ان الصباغ يجعل
الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به والحاصل
ان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا ايضا محال
وجعل اتصاف الماهية بالوجود موجودا محال ايضا لكونه عدميا
فانما التأثير في الوجود الخاص وهو الهوية ودليل القائلين بثبوت
المعدوم الممكن وتقرره في الخارج منفكا عن الوجود ان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلان المعدوم
متصور ولا يمكن تصور الشئ الا بتميزه عن غيره واما الثاني
فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه
وثبوته في نفسه والجواب عنه هو النقض بالممتنعات فان بعضها
كشريك الباري تعالى متميز عن بعض كاجتماع الضدين
ولا ثبوت لها اتفاقا وبالجملة ان التميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم

الممكن



الممكن ان اردتم به التميز الذهني فهو ثابت في الممتنع لذاته فلا يوجب
ثبوت المعدوم الممكن في الخارج منفكا عن الوجود وفيه والالكان
الممتنع لذاته ايضا ثابتا فيه منفكا عنه واللازم منتف عندكم
وعندنا وان اردتم به غيره فلا نسلم ثبوته للمعدوم الممكن واعلم
ان الوجود على مراتب اعلاها هو الوجود في الاعيان ثم الوجود
في الاذهان ثم الوجود في العبارة ثم الوجود في الكتابة وهما
من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان
الموجود من زيد في العبارة صوت وفي الكتابة نقش ولا شبهة
في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها
آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى عينيا
وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار
مثلا هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك
الاحكام والآثار بل احكام وآثار اخر ام لا وهذا الوجود الآخر يسمى
وجودا ذهنيا ووجودا غير اصيل ووجودا ظليا بمنزلة الظل للجسم
يكون الموجود به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت
في الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك
الشجر وهذا لا يوجب كون الحاصل في الذهن شبح الشئ لا نفسه
كما ذهب اليه البعض بل يوجب كون الموجود في الذهن نفس
الشئ وماهيته التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بين الموجودين بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور واستدل الحكماء

على ثبوت الوجود الذهني بانا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا
ونحكم عليه حكما ايجابيا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل
منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشئ لما لا ثبوت له اصلا لا في
الخارج ولا في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات
مثلا ليصح هذه الاحكام واذا لم تكن تلك الممتنعات في الخارج
فيتعين ان تكون في الذهن وهو المطلوب وقال بعض العلماء
ان كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا
لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن
ههنا ذهب بعضهم الى ان انكار الوجود الذهني انكار للامر
الضروري واستدل الجمهور النافين للوجود الذهني من المتكلمين
بانه لو اقتضى تصور الشئ حصوله في الذهن لكان الذهن
حارا اذا تصورت النار واللازم باطل فكذا الملزوم واذا عرفت
هذه التفصيلات المذكورة في شرحي المقاصد والمواقف
فاقول ان من قال بجواز التكليف بالممتنع لذاته بناء على جواز ثبوته في
الخارجي فهو بين البطلان وان اراد بالثبوت ما قاله البعض
المعتزلة في المعدوم الممكن فهو منكر ومنفي عن المعدوم مطلقا
سواء كان معدوما ممكنا او معدوما ممتنعا لذاته عند الاشاعرة
والحكماء وطائفة من المعتزلة وعن المعدوم الممتنع لذاته عند
ذلك البعض من المعتزلة الحاصل انه منفي عن الممتنع لذاته
بالاتفاق وان اراد به الوجود والثبوت الذهني فهذا ليس

خلاف



خلاف ما يقتضيه ماهية الممتنع بالذات لذاته فلا يكون النفي
والاثبات بين الفريقين واردين على محل واحد فلا يبقى التنازع
بينهما وهو ايضا لا يصلح ان يكون موقوفا عليه وموجبا لجواز
التكليف لذاته مع انه منفي عند جمهور المتكلمين فالظاهر انه اراد ان
الممتنع لذاته ثابت في نفسه بمعنى ان الخارج كان ظرفا لنفسه
لا لثبوته كما في الحال عند المثبتين له وهو قسم من الثبوت في نفس
الامر لانه اعم وهذا القسم غير الثبوت الخارجي لان الخارج كان ظرفا
لثبوت الموصوف به وغير الثبوت الذهني ايضا لان الذهن كان
ظرفا للثبوت فان قيل هذا لا ينافي كون الخارج ظرفا لنفسه
قلنا نعم لكنه غير مفيد وتحقق هذا القسم من الثبوت النفس
الامري في الممتنعات لذواتها والمعدومات الممكنات التي هي
مثل البحر من زيبق والجبل من ياقوت وغيرهما محل بحث لا يخفى
واعلم ان صاحب التلويح قال فيه ولم يثبت تصريح الاشعري
بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير
لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما
ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل
مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير
مستطيع وقال فيه لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد
تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع
التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري مجمله
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل

بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم انتهى واقول
يعلم منه ان كلاً من الاصلين المذكورين مستقل في لزوم نسبة
القول بوقوع التكليف بالمحال بالنسبة الى العبد الى الاشعري
وقوله وهذا باطل بالاجماع الى اخره يحتمل ان يكون من جملة الاعتراض
على الاشعري سواء استثنى في القياس الشرطي المذكور عين المقدم
باعتبار ونقيض التالي باعتبار اخر ويكون تحقيقا في الرد على
الاشعري بالنظر الى الاجماع والزاما بالنظر الى عدم قوله بالعموم
ويحتمل ان يكون جوابا عنه من طرفه وجه ذلك ان اصله يقتضي
ان يكون التكليف بالافعال الاختيارية للعباد تكليفا بما لا يطاق
عنده فكانه قال به مع انه غير قائل بالعموم فلزمه الجمع بين النقيضين
فتدبر ويمكن ان يقال من طرف الاشعري لدفع ما يرد عليه بناء
على الاصل الاول له انه يجوز ان يكون تعلق قدرة العبد وارادته
بفعله الاختياري سببا من غير تاثير قدرته فيه اصلا لخلق الله
تعالى لذلك الفعل عقيب ذلك التعلق بحسب جري عادته تعالى
على ذلك ويجوز ان يخرج الفعل الاختياري للعبد بهذا القدر
مما لا يطاق فلا يكون العبد مجبورا محضا في افعاله الاختيارية
ويمكن ايضا ان يقال من طرف الاشعري لدفع ما يرد عليه بناء
على الاصل الثاني له ان القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وكل
وارتفاع الموانع لا تكون قبل الفعل ولا بعده بل معه والا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة على تقدير كونها قبل الفعل ووجود المعلول
بدون علته التامة على تقدير كونها بعد الفعل وكل منهما محال فلا تكون

قبله



قبله ولا بعده بل تكون معه وصحة التكليف ليست معتمدة على
هذه القدرة التي يطلق عليها الاستطاعة لانه يكون قبلها لان
الكافر مكلف بالايمان بالاتفاق وهي ليست بموجودة حين
تكليفه بالايمان وقد يستدل على ان القدرة الحادثة لا تكون الا مع
الفعل بان الفعل يمتنع وجوده قبل نفسه اذ لو امكن ولو فرض
وجوده في ذلك القبل يلزم ان يكون ذلك القبل قبل الفعل
ومقارناله وغير قبل الفعل وهو محال بالذات لانه جمع بين النقيضين
والممكن لا يستلزم محالا بالذات فلا يكون وجود الفعل قبل نفسه
ممكنا بل يكون ممتنعا فلم يكن مقدورا فح لا يكون القدرة عليه
موجودة ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين
ان تكون موجودة مع الفعل وهو المطلوب فان قيل هذا الدليل
ليس بتام في نفسه لان الزمان السابق الذي لم يكن الفعل
موجودا فيه يجوز في نفسه ان يكون ظرفا له نعم لا يجوز بشرط عدم
الفعل فيه او بشرط وجوده بعده كما انه يجوز في نفسه قيام
زيد في زمان قعوده نعم لا يجوز بشرط القعود فيه وتوضيحه
ان ثبوت حركة الاصابع للكاتب ضروري بشرط الكتابة وليس
بضروري في وقت الكتابة لان الكتابة ليست بضرورية
في وقت الكتابة فضلا عن ضرورية حركة الاصابع فيه اذ في
زمان وجود العلة التامة للشيء ليس بواجب وجوده قلنا
هذا غير مفيد فيما نحن فيه فتدبر وقد يستدل عليها بان القدرة
الحادثة عرض والعرض غير باق عند الاشعري والا يلزم قيام العرض

بالعرض لان بقاء العرض عرض ايضا واللازم باطل عنده لان
قيام الصفة الحادثة بالموصوف معناه ان تحيز الصفة تابع لتحيز
الموصوف وكون الشئ متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز
بالذات كالجوهر والجسم فلا تكون تلك القدرة قبل الفعل بل
كانت معه سواء كانت علة للفعل كما ذهب اليه البعض كصاحب
التبصرة او شرطا لادائه كما ذهب اليه الجمهور واللازم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض وصحة
التكليف ليست بمعتمدة على هذه القدرة بل على القدرة والاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والالات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي يجوز ان يكون
قبل الفعل كالتكليف ومقارناله فلا يكون التكليف تكليف
عاجز حتى يكون تكليفا بما لا يطاق عند الاشعري فان قيل
سلامة الاسباب مثل صفة الاسباب والاستطاعة صفة العبد
فكيف يكون احدهما عين الاخر قلنا نعم سلامة الاسباب صفة
الاسباب لكن سلامة اسبابه صفة العبد فيه كلام فتدبر فان قيل
ان القدرة والاستطاعة بهذا المعنى ايضا صفة حادثة وعرض حادث
فلا يبقى عنده بزمانين فيلزم ان تكون مع الفعل لا قبله ايضا فيلزم
ان يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق عنده قلنا ان الاعراض
تكون متجددة بامثالها عنده فيجوز ان توجد الاستطاعة بهذا
المعنى حين التكليف وتتجدد بامثالها الى زمان الفعل وفيه
نظر لانه يجوز ان يتكلم بهذا في الاستطاعة التي ادعى الاشعري





انها مع الفعل لا قبله فيلزم الترجيح من غير مرجح فان قيل المراد
بهذه الاستطاعة هي الاستطاعة التامة قلنا فح يكون البناء على
الدليل المذكور الغير التام في نفسه وعلى عدم بقاء العرض لغوامن
الكلام مع ان كون بقاء الشئ عرضا موجودا في الخارج غير المنع
في نفسه وكون معنى قيام الصفة الحادثة بالموصوف هو التبعية
في التحيز في حيز المنع ايضا في نفسه واقول العبد قبل هذه القدرة
التامة عاجز في الحقيقة لان المعلول لا يوجد الا عند علته التامة
وهذه القدرة ليست بموجودة حين التكليف والا يلزم تخلف
المعلول وهو الفعل عن علته التامة لان المراد من القدرة التامة
هي المقارنة لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فيكون التكليف تكليف
عاجز لان العبد حال التكليف غير مستطيع بهذه الاستطاعة فيلزم
ان يكون مشتركا بين الفريقين فيلزم ان يكون كل منهما قائلا
بان التكليف بالافعال الاختيارية للعباد تكليف بما لا يطاق فان
قيل انها مما لا يطاق حين التكليف بها واما بعده فتصير مما يطاق
حين ايقاعها بهذه القدرة التامة قلنا فح يكون الاشعري قائلا
بهذا ولا يكون الاصل الذي هو القول بان الاستطاعة مع الفعل
سببا لنسبة التكليف بالمحال الى الاشعري فان قيل السبب مجموع
الاصلين المذكورين لا كل واحد منهما قلنا الكلام الذي تقدم
في تقرير القياس الشرطي يأبى عنه حيث اقتصر فيه على ذكر عدم
تأثير قدرة العبد في فعله اصلا وانه في الحقيقة كاف في جعله سببا
للنسبة المذكورة فجعل الاصل الاخر المذكور جزءا من السبب

لهذه النسبة مستدرك جدا فتأمل فان قيل ان كون جميع
التكاليف تكليفا بما لا يطاق مشترك بين الفريقين ايضا بجهة
اخرى وهي ان علمه تعالى اما متعلق بوقوع الفعل فيجب الفعل
او بعدمه فيمتنع الفعل وكل من الواجب والممتنع ليس بمستطاع
ومقدور قلنا ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى لا يقتضي
كون الفعل غير مقدور للعبد لانه ممكن الصدور عنه بقدرته
بالنظر الى امكانه في نفسه وان الله تعالى يعلم مثلا انه يؤمن او لا
يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان
وعدمه فيحقق الاختيار والقدرة للعبد في ايمانه مثلا فيكوه مما يطاق
ويكون علمه تعالى تابعا للمعلوم بمعنى انه يطابق له بان يكون على
طبقه وقوعا وعدم وقوع لان المطابقة تعتبر من جهة العلم فلهذا
قالوا هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع والظاهر انه لا يقال
من طرف الاشعري لان الظاهر انه مما لا يطاق عنده وقيل معنى
كون علمه تعالى تابعا للمعلوم انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فلا وجوب
ولا امتناع في فعل العبد وعدمه فيكون مقدورا له ومما يطاق
واقول هذا لا يصح اذا كان التعلق ازليا كالعلم وهو الظاهر لانه
تعالى علم في الازل وتعلق علمه في الازل مثلا بقيام زيد في وقت
كذا فلا يلزم من حدوث المعلوم حدوث العلم ولا حدوث تعلقه لا يلزم
قدم الحادث ولا يلزم من ان يعلم الله تعالى وان يتعلق علمه
في الازل بقعوده بعد القيام مثلا في وقت كذا تغير علمه وتعلقه
بل يلزم تعدد تعلق العلم في الازل من غير تعدد في العلم ولا فساد

[illegible]

بل



بل لا بعد فيه فتأمل واقول ان خطاب التكليف ازلي فيكون
تكليف معدوم والمعدوم لا يتصور فيه القدرة اصلا فيكون
جميع التكاليف تكليف عاجز عن المكلف به فان قيل ان
من شرط التكليف كون المكلف فهيما ولهذا لم يكن الصبي
والمجنون مكلفا والمعدوم ليس بفهيم فلا يكون مكلفا فيجوز
ان لا يكون ذلك الخطاب تكليفا وامرا في الازل وان كان
كلاما فيه ويؤيده ما قال بعض المحققين انه لا يسمى في الازل
خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قلنا ان خطاب التكوين كقوله
تعالى كن ازلي متعلق بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود يلزم ايجاد
الموجود وهو محال ولا فهم ههنا في المأمور ويصح لنا ان نقول
امرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يصح لنا ان نقول
خاطبنا العدم وجودنا في زمان ذلك الامر فان قيل الفرق بينهما
ثابت لان خطاب التكوين لا يتوقف الا على امكان المأمور
به بخلاف خطاب التكليف فانه يتوقف على فهم المكلف قلنا
ان خطاب التكليف من قبيل خطاب التكوين لان معنى
قوله تعالى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة غاية ما يكون ان
المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة
وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من
كان الناقصة وكون خطاب التكليف ازليا متعلقا بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بكذا فهذا لا يتوقف
على كون المأمور فهيما حين تعلق التكليف به فالجواب القريب

من الصواب ان يقال ان المأمور وقت وجوده قادر على
المأمور به وخطاب التكليف لكونه ازليًا ابديًا يستمر الى ذلك
الوقت فيكون متعلقاً بالقادر في ذلك الوقت فلا يكون
تكليف عاجز من كل وجه فتدبر واعلم ان قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون مجاز عند اكثر المفسرين
عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب
اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول
المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا في التلويح وذكر في التيسير
في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه
تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل
خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا
للموجود بعد ما وجد لا جائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لا شيء
فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف
يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه تعالى اذا شاء كونه كونه فكان
كذا في الكشف وقد تقدم ما يصح الجواب عنه في بيان كون خطاب
التكوين متعلق بالمعدوم واجيب عنه بان الامر للمعدوم انما
لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا
وهو الوجود واطلاق الشيء بمعنى الموجود على المعدوم باعتبار
ما يكون وذهب بعضهم كالشيخ ابي الحسن الاشعري ومن تابعه
من



من متكلمي اهل الحديث وكالامام شمس الائمة السرخسي والامام
فخر الاسلام البزدوي وغيرهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد
اجرى سنته في تكوين الاشياء اعني يكونها بهذه الكلمة وان لم
يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا
القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج على تقدير هذه
السنة الجارية الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الاصوات
والحروف بذاته تعالى كذا في التلويح وجه الاستحالة المذكورة انه حادث
وقيام الحادث بذاته تعالى محال اذ لو قام يلزم اما قدم الحادث او حدوث
القديم وقد استدل شمس الائمة بما تقدم من كون امر كن على حقيقته
على قدم كلامه تعالى كذا في الكشف والاشعري ومن تابعه لما قالوا
بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكون بالتكوين
فعلقوه بالامر كذا في الكشف فيه نظر اذ يجوز عنده تعليق التكون
بالقدرة بلا تعليق بامر كن لانها مؤثرة في المراد على وفق الارادة
عنده فالحق في بيان الوجه ما تقدم اعلم ان المراد من كون التكوين
عين المكون عند الاشعري على ما ذكر في شرح العقائد انه اراد ان
الفاعل اذا فعل شيئا فليس في الخارج الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وفيه
نظر سيأتي ان شاء الله تعالى والحاصل ان تكون الاشياء عند الاشعري
واكثر المفسرين بالايجاد والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة

لانه على حقيقته اولا صفة تكوين موجودة ازلية عنده وعند من تابعه
وعند غيرهم بامر كن مقرونا بالايجاد والتكوين والعلم والقدرة
والارادة لانه على حقيقته وصفة التكوين موجودة ازلية كسائر
الصفات الثبوتية الحقيقية عندهم وقد اعترض عليه صاحب
الكشف بانه لوكان التكون والوجود بالامر والتكوين فان كان
كلاهما علة واحدة للوجود يلزم افتقار صفة التكوين الى شئ
اخر في التاثير وهو امارة النقصان تعالى صفاته تعالى عنه بخلاف
صفة الارادة فان وجود المكون وان توقف عليها كما توقف
على الايجاد لكنه كان بسبب كون الارادة من اسباب الايجاد
او من شرائطه من غير تاثير فيها اصلا فلا يلزم منه النقصان في
صفة التكوين وان كان كل واحد منهما علة له يلزم ثبوت معلول
واحد بعلتين وهو محال والجواب عنه على ما ذكر في التلويح بانه يقال
ان سنته تعالى جرت عند ارادة تكوين المكونات على ضم امر كن الى
صفة التكوين اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين
كافيا في ذلك غير مفتقر الى شئ اخر واقول ان القدرة مؤثرة في وجود
الممكن عند الاشعري بها وبامر كن فيرد عليه ما اورده مع انه قائل
بعدمه في الكشف ان قيل اذا كان التكوين كافيا في تكون الاشياء
من غير افتقار الى شئ اخر فما فائدة ضم امر كن اليه قلنا قد عرفت
انها فائدة اظهار العظمة واعلامها للملائكة كما انه تعالى يبعث من في
القبور بواسطة نفخ الصور بحسب جري عادته في ذلك عليه
وان قدر عليه بدونه لاظهار عظمته وكمال قدرته وقد يقال دلت

الدلا



الدلايل العقلية على ان الوجود بالايجاد مقرونا بالعلم والقدرة والارادة
وورد النصوص القاطعة على انه بامر كن فوجب القول بموجبها
من غير اشتغال بطلب الفائدة كما في الايات المتشابهة وجب
الايمان بها من غير اشتغال بالتاويل كذا في الكشف واعلم ان
العلامة التفتازاني قال في موضع من شرح العقايد والمحققون
من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية
مثل كون الصانع قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا
ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على
كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يتخصص احد الجانبين انتهى فلا حاجة في ايجاده تعالى للعالم الى
اثبات صفة اخرى التي هي المعبر عنها بصفة التكوين حقيقية
ازلية مغايرة لسائر الصفات الثبوتية الحقيقية الازلية التي
هي السبع وهي الحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة والارادة
والكلام وقال في موضع اخر منه والتحقيق ان تعلق القدرة على
وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود
المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير

ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية
ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء
جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون
منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق
ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية
التعلقات انتهى اراد بالحق ههنا هو الحق في اعتقادهم لا في
اعتقاده بالنسبة الى ما تفرد به البعض المذكور واراد بعدم تغاير
تلك الصفات عدم جواز انفكاكها عن ذاته تعالى وعن كل واحدة
منها اذ مغايرة مفهوماتها ظاهرة واقول يمكن الاستدلال
على كون التكوين صفة ازلية موجودة مغايرة للقدرة والا
رادة بان يقال ان مقابل التكوين والايجاد هو الاعدام لان
مقابل الوجود هو العدم ومقابل القدرة هو العجز ومقابل الارادة
هو الايجاب ولا شك في تغاير هذه المفهومات فيثبت ان
اثر التكوين والايجاد هو الوجود وهو لا يكون اثر المعدوم فلا
بد من ان يكون التكوين صفة موجودة مغايرة للقدرة
والارادة ولتعلقهما لانه امر اعتباري عقلي نسبي فلا يؤثر في الوجود
وصفة التكوين قائمة بذاته تعالى لانه المكون وثبوت المشتق للشيء
يقتضي اتصافه بمأخذ الاشتقاق كالعالم والقادر والحادث ليس
بقائم بذاته تعالى لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى بناء على ما مر فلا بد
من ان تكون صفة التكوين قديمة ازلية فتدبر فيه وقال الفاضل

المحشي



المحشي في حاشيته على شرح العقايد ويخطر بالبال ان التكوين
هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة
اخرى انتهى ونقل عنه في بعض منهواته فعلم انه صفة غير القدرة
والارادة واما انه موجود اولا ففيه بحث اخر على ان طريق وجود
سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى
يعني ان المقصود ههنا اثبات المعنى المغاير للصفات وهو يتم
بما ذكر واما كونه موجودا في الخارج او غير موجود فيه فبحث اخر على ان
طريق اثبات وجود سائر الصفات لو تم فيتم به اثبات وجود
التكوين والطريق فيه انه تعالى قادر عالم مريد الى غير ذلك وهو يدل
على معان زائدة على مفهوم الواجب ولا ترادف بين هذه الالفاظ
وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له
فيثبت له تعالى صفة القدرة والعلم والارادة وغيرها وهذا الطريق
يجري في اثبات وجود التكوين ايضا على تقدير كونه تاما لانه تعالى
خالق كل شيء وانما قال ان استقام لان صدق المشتق على الشيء لا
يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق موجودا خارجيا لكثرة المشتقات
من الصفات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج واذا ثبت وجوده
في الخارج فيثبت بدليل اخر ويعني انه يعم الفاعل الموجب والفاعل
المختار بخلاف القدرة والارادة فانهما مختصان بالفاعل المختار
فهو يفترق عنهما بهذا العموم وانه موجود في الواجب تعالى بالنسبة

اليهما لكونهما من الممكنات فى انفسهما فلا بد لهما من صفة التكوين
فى صدورهما عنه تعالى بالايجاب بخلاف القدرة والارادة بالنسبة
الى ذاتيهما و بالنسبة الى التكوين فان صدور كل منها عنه تعالى
لكونه ممكنا فى نفسه بالايجاب بدونهما لا ينافى الايجاد وكون الفاعل
موجبا فهو يفترق عنهما بهذا الوجه ايضا وفيه نظر لان ماذكره
يقتضى ان لا بد فى صدور التكوين عنه تعالى بالايجاب من تكوين
اخر فان كان هو الاول يلزم الدور وان كان غيره يلزم تكوينات
غير متناهية فيلزم التسلسل ويلزم تعدد التكوين مع انه صفة
واحدة عندهم اللهم الا ان يقال ان التكوين الذى صدر عنه
تعالى بالايجاب صدر عنه بنفس ذلك التكوين لا بتكوين اخر
فهو غير نفسه باعتبار وعينها باعتبار اخر ويجوز عليه الشئ لنفسه
وتقدمه عليها تقدما ذاتيا بالنظر الى التغاير الاعتبارى بينهما
فان وجود ذات الواجب تعالى عينها عند الاشعرى والحكماء مع ان
الواجب تعالى هو الذى يقتضى ذاته وجوده فالمقتضى بالكسر
والمقتضى بالفتح ههنا واحد فلا يلزم شئ مما ذكر وفيه تامل اذ الظاهر
الظاهر عدم القول به على تقدير العينية وفيه نظر لان ماذكره مبنى
على رأى الحكماء لان علة الاحتياج الى العلة عندهم هى الامكان
وحده وقد ابطله المتكلمون ثم قال اكثرهم انها هى الحدوث وقال
بعضهم هى مجموع الامكان والحدوث وقال بعضهم الاخر هى
الامكان بشرط الحدوث ولا يتصور شئ منها فى الصفات القديمة
فلا يتصور فيها الاحتياج الى العلة فلا يتعلق التكوين بها فان

قيل

109

قيل فعلى هذا يلزم كون تلك الصفات واجبة لذواتها لا الذات
الواجب تعالى فلا بد ههنا من القول بما ذهب اليه الحكماء او من
القول بان ذاته تعالى اقتضتها وان لم تكن محتاجة فى وجودها
الى العلة الفاعلة الموجدة قلنا ان ما لا يحتاج فى وجوده الى العلة
الفاعلة الموجدة يكون واجبا لذاته وان كون الصفات
القديمة واجبة لذواتها مما ذهب اليه بعض المحققين وبعد تسليم
فساده اقول ان ذاته تعالى تقتضى وتوجب وتستلزم لهذه الصفات
الثبوتية وكل من الاقتضاء والايجاب والاستلزام فى الحقيقة
غير التكوين والايجاد ولا مستلزم له والا يلزم ان يكون النار موجدة
للاضاءة والاحراق لاستلزامها واقتضائها وايجابها لهما فلا يثبت
عموم التكوين وشموله للموجب والقدرة والارادة اللهم الا ان
يثبت الفرق بين الايجاب والاستلزام والاقتضاء بان يكون
الايجاب اخص مطلقا منهما وبين التكوين والايجاب بان يكون
التكوين اعم مطلقا من الايجاب وفيه نظر لانهم فسروا التكوين
بايجاد شئ واخراجه من العدم الى الوجود وهذا لا يتصور فى
الفاعل الموجب ولا فى الصفات القديمة وهو ظاهر اللهم الا ان
يقال انه تعريف اسمى يجوز فيه كونه اعم تارة واخص تارة اخرى
فتدبر ويمكن لنا اثبات وجود التكوين مغايرا للقدرة والارادة
والاحتياج اليه بعدهما فى تكون العالم بوجه اخر وهو ان التكوين
ما به يصدر الفعل عن الفاعل وان القدرة ما به يصح صدور
الفعل عنه وان الارادة ما به يترجح احد طرفى الفعل فبالتكوين

يحصل الفعل وبالقدرة يحصل الصحة وبالارادة يحصل الرجحان
بمجموع القدرة والارادة يحصل مجموع الصحة والرجحان فلا بد بعد
هذا مما يحصل به صدور الفعل عن الفاعل وهو التكوين وقد
عرفت ان المعدوم لا يؤثر في الوجود وانه قايم بذاته تعالى الخالق
لكل شئ لان الخلق مرادف التكوين فثبت انه صفة موجودة
قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة والارادة فتدبر ولا يبعد
ان يقال في هذا الباب انه قد سبق ان سنته تعالى قد جرت
في ايجاد العالم على ايجاده بامر كن وهو عند الاشعري كذلك وهو
ازلي قايم بذاته تعالى موجود خارجي عنده وعند غيره من اهل السنة
والجماعة وهو المراد من صفة التكوين فان قيل هو كلام ازلي
فلا يثبت التكوين مغايرا وزائدا على سائر الصفات والكلام
فيه قلنا المقصود اثبات التكوين مغايرا للقدرة والارادة
وهو مغاير للكلام الازلي بالاعتبار وان كان متحدا معه بالذات
فتدبر ولاثبات هذا المطلب ادلة كثيرة مذكورة في شرح المقاصد
وغيره لكن كل واحد منها معترض عليه بلا اندفاع فلهذا لم نذكرها في
رسالتنا هذه هذا اخر ما تيسر لنا بتوفيق الله تعالى احمد الله تعالى
حمدا كثيرا واصلي على نبيه وعلى
اله واصحابه واسلم عليه
وعلى آله واصحابه

تمت ... اعتمادا عليه ... الى اخرها



بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان عثمان وعليا رضي الله تعالى عنهما اختلفا في الجمع بين
الاختين وطيا بملك اليمين فقال علي رضي الله تعالى عنه ان قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم يوجب حله وكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا
ووافقه عثمان رضي الله تعالى عنه في ايجاب الاول للحرمة والثاني
للحل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل وقد ذكر ان ذلك
ثبت بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو
سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى واعترض
عليه بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب
عنه بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة
واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان
بطريق الدلالة وقد حقق ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين
ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف
بالاضافة او اللام للاستغراق اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء
كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين و قالوا انه اذا ورد نصان
احدهما محرم والاخر مبيح وكل منهما مساو للاخر في القوة ولم يمكن
التوفيق بينهما وعلم التاريخ يكون المتاخر ناسخا للمتقدم وذلك

[margin:] وان تجمعوا بين الاختين ... يوجب آية محرمة وقوله تعالى ...